

CAPITULO 23

CONTINUIDAD, RUPTURA Y MEMORIA: EFECTOS Y DESAFECTOS EN LA *WIRKUNGSGESCHICHTE*

ANTONIO GÓMEZ RAMOS
Universidad Carlos III de Madrid, España

I. Como siempre se hace en filosofía, comenzaré con una perplejidad: Gadamer propone su concepción de la *Wirkungsgeschichte*, o de historia efectiva (en la traducción que, con las reservas propias del caso, adoptaré aquí)¹, en 1960, en la segunda parte de *Verdad y método*. La elabora, seguramente, durante los años cincuenta. La noción de historia efectiva fue, desde el principio, extraordinariamente eficiente para hacernos comprender en qué consiste el «ser históricos», y cuál es la condición histórica de las cosas. Éstas —los textos, las obras de arte, los grandes hechos— no son distintos de sus efectos históricos, de su reactualización en el tiempo por parte de la conciencia que las comprende. El tiempo es un movimiento continuo de ser, comprender y acontecer; y Gadamer dibujaba ese movimiento, disolviendo en él todas las paradojas y contradicciones del historicismo (que eran, en gran medida, las del pensamiento alemán que quiso suceder a Hegel) sin recaer en esencialismos ni en fundamen-

1. En realidad, no hay ninguna traducción obvia para este término. En castellano circulan «historia efectual» e «historia efectiva», sin que ninguna de las dos corresponda realmente a lo que Gadamer desarrolla, desviándose del significado original alemán. En la concepción de Gadamer, la *Wirkungsgeschichte* deja de referirse a una mera «historia de los efectos» de algo, para expresar, como veremos, el «efectuarse mismo de la historia», su trabajo en el tiempo que es la historia misma. Por eso, Grondin ha propuesto alguna vez traducir *Wirkungsgeschichte* por *le travail de l'histoire* («La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique», *Archives de Philosophie*, 44, 1981, págs. 435-453, pág. 436). He analizado más a fondo este problema en mi libro *Entre tas líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, Madrid, Visor, 2000, pág. 50 sigs.

taciones extratemporales o trascendentes. La maestría con que Gadamer expuso todo ese movimiento es, seguramente, una de las claves de la enorme resonancia de *Verdad y método* más allá de los límites académicos de la filosofía. Se convirtió en una obra de referencia para teóricos de la literatura, del arte y, por supuesto, para historiadores. La perplejidad a la que me refería proviene de las fechas: 1960. La mejor obra de alemana sobre la historicidad (y sobre la historia, pues) se escribe apenas un decenio después de la más atroz y definitiva experiencia histórica de Alemania y de Europa —por lo menos—, y no parece guardar en su texto la menor huella de esa experiencia —tanto menos alguna referencia directa a ella. El texto, con toda su tersura y transparencia, parece estar escrito como si nada hubiera pasado, como si un lector de la época clásica pudiera tomarlo entre sus manos sin barruntar nada de lo que vendría después.

La perplejidad —quede claro desde el comienzo— no se refiere a Gadamer mismo. Nada sería aquí más banal que volver a agitar la cuestión de la actitud del ciudadano y filósofo Gadamer durante los doce años de nacionalsocialismo, del que fue, como es sabido, un espectador a la vez concernido y distanciado. Ya hubo alguna polémica al respecto², pero creo que la biografía de Jean Grondin³ ha dejado las cosas suficientemente claras —con toda la claridad que la honestidad permite, al mostrar también la confusión y ambigüedad que marca en ocasiones decisivas las acciones humanas—. Y, en todo caso, sabemos, por manifestaciones personales, por referencias ocasionales que sí hace en otros textos, por su intensa dedicación a la obra de Paul Celan, por ejemplo, que el ciudadano y filósofo Gadamer sí estaba preocupado por lo que había pasado, aunque, a diferencia, por ejemplo, de Adorno, no llegó a convertirlo en el tema de su trabajo como pensador.

Por eso mismo, la perplejidad tampoco se deshace aduciendo que, de todos modos, *Verdad y método* no hace referencia a ningún otro hecho histórico en concreto, que Gadamer es un filósofo, no un historiador, y que su intención y su tarea no es contar la historia, sino comprender cómo estamos en ella y cómo somos históricos. Sin duda alguna, los textos filosóficos, aunque son siempre hijos del tiempo, no son, noticias periodísticas, y más bien están obligados a *no* referirse a la información del día, ni a la de ayer o antes de ayer. Pero si están obligados no referirse a los hechos, es justamente para que tales hechos puedan entenderse y elaborarse, y no se reciban simplemente como noticias. Es este el comienzo de toda hermenéutica. La perplejidad, sin embargo, persiste porque,

2. Véase, sobre todo, *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, Hamburgo/Berlín, Argument Verlag, 1995.

3. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tubinga, Mohr-siebeck, 1999. (trad. *Hans-Georg Gadamer, Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000)

en un texto filosófico que, por su propia orientación hacia lo histórico, debía permitir comprender unos hechos sin precedentes, una fractura sin igual en la historia humana, las palabras que parecen dar el tono son continuidad, tradiciones, productividad del tiempo: ninguna de ellas permitía pensar, a la altura de esos años, en la catástrofe histórica recién ocurrida.

Naturalmente, la perplejidad se desharía, por un momento al menos, con sólo esbozar la sonrisa irónica del malpensado. Este diría que precisamente por encontrarse ante una fractura sin fondo, son «continuidad», «tradiciones» las palabras que dan el tono, pues el interés estaría en cubrir y tapar. Los años cincuenta, los primeros decenios de la postguerra, son, en la conciencia pública de República Federal —también en la RDA, aunque de otro modo—, los años del olvido y el encubrimiento, del no querer saber, los años en que las víctimas, por diversas razones, todavía no han empezado a hablar, o no pueden hacerlo. Ello explicaría, por lo demás, la positiva recepción de *Verdad y método* en Alemania, y en Occidente en general. No sólo ofrecía una filosofía del diálogo como armazón "ideológico" para la llamada política del consenso que guiaba la RFA. También, la *Wirkungsgeschichte* como estrategia para el olvido de lo que estaba por recordar; o la jerga del clasicismo y las ciencias del espíritu, la tradición y la continuidad serían para ignorar la magnitud de la ruptura que había tenido lugar, y sosegar a quienes lo habían vivido. Se dice que los malpensados suelen acertar, y es muy posible que *Verdad y método*, y su segunda parte, en lo que a nosotros nos concierne, tuviera, entre otras, esa función histórica. Al fin y al cabo, no iba a ser en vano el gran libro filosófico de la República de Bonn; y ésta se enfrentó a su pasado más inmediato con el ritmo que lo hizo, y no otro⁴. Pero el libro no queda eliminado por ello. (El malpensado que se queda encas-

4. Estas afirmaciones no pretenden emitir un juicio histórico. En todo caso, parece ajustado decir que, aunque no está, ni puede estar, libre de críticas ni de las tensiones propias de un asunto tan grave, la elaboración del pasado nacionalsocialista por parte de la sociedad y de la cultura alemana federal puede considerarse mucho más profunda y honesta que la que (no) ha tenido (siquiera) lugar respecto a situaciones comparables en otros países de la Europa del Este, la antigua URSS o la misma España, por caso. Pero esa elaboración se ha realizado durante decenios, y sólo se intensificó a partir de los años sesenta, con la generación de los hijos de la guerra. Para la decisiva cuestión de la historiografía, y de la tan famosa como penosa *Historikerstreit*, véase Evans, Richard, //; *Hitlers Shadow*, New York, Pantheon Books, 1989. En todo caso, en los años cincuenta todavía se estaba muy lejos de donde se llegaría en los ochenta y noventa, cuando la construcción en Berlín de un monumento a las víctimas resulta ser un tema político candente, o cuando Primo Levi o Jorge Semprún, por ejemplo, se deciden a romper su silencio autoimpuesto y se convierten en autores ampliamente leídos, o cuando una figura como Paul Celan, que personalmente no había podido resistir a la memoria, se agiganta entre el público culto europeo.

tillado en la razón que tiene es como el escéptico que se queda agarrado a una refutación lograda). Más bien, habrá que ver —siguiendo en esto su enseñanza más verdadera— si el libro se agota simplemente en ese primer destino histórico, cuajado por las circunstancias en que nació y a las que sirvió. También *Verdad y método* ha de ser su propia historia efectiva. «Ser histórico significa no agotarse nunca en el saber de sí mismo» (*Nie in sich wissen aufgehen*)⁵, y nada sería más contrario a la idea de *Wirkungsgeschichte* que pensar que su autor, o sus lectores de entonces, podían tener entonces el conocimiento completo de su propia posición histórica. Los ritmos del recuerdo y del olvido tienen una dinámica propia, a la que los sujetos más se adaptan que la controlan (sin que ello les exima de responsabilidad: pero esa es justo la ética latente en la conciencia de la historia efectiva). Y el que la noción de historia efectiva acompañara un movimiento de olvido, el pudiera haber tenido durante una época una función de encubrimiento, como nuestro malpensado, quizá con razón, nos sugiere, no agota ninguna historia, menos aún la de la noción de *Wirkungsgeschichte*.

Más bien, nos hace persistir en la perplejidad. Por tres razones, no necesariamente concomitantes. En primer lugar, porque seguimos intuyendo que esa noción es, en su núcleo esencial, una noción correcta, sin la cual no se puede pensar la historicidad. En segundo lugar, porque, aunque no lo fuera, habremos de tener ante ella la misma mirada de quien empieza a recordar, esa mirada que se fija, casi obsesivamente, sobre aquello que, enigmáticamente, le velaba el recuerdo; como si intuyera que en los mantos del olvido se hallan inscritas, sintomáticamente inscritas, las huellas de aquello que es preciso recordar. Y en tercer lugar, porque es muy posible que la nueva actualidad de la memoria, la necesidad que esta época nuestra de cambio de siglo tiene de aprender a elaborar el pasado, por traumático que fuera, sea en sí misma también un efecto, el más verdadero y propio, de una sensibilidad hacia el pasado a la que no es ajena la noción de historia efectiva, ni la concepción de historicidad que con ella se abre.

Desde la perplejidad, entonces, que persiste ante el silencio que reina en los textos de la historia efectiva respecto a las grandes fracturas del tiempo de ese texto, se trata de plantear una pregunta teórica: *¿Hasta qué punto puede la noción gadameriana de Wirkungsgeschichte asumir las fracturas de la historia?*⁶ Fracturas, además, que afectan directamente a las posibilidades de la com-

5. *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1985, pág. 307 (trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sigüeme, 1977, pág. 372).

6. Usaré el término fractura histórica, y no el de trauma, que no deja de tener numerosos atractivos. Pero, por prudencia metodológica, me parece preferible, por ahora, evitar

prensión y, con ellas, a la condición misma de lo histórico y de lo humano, transformándolo y, a veces, anulándolo. He mencionado, como la más ejemplar, y cercana a Gadamer, el nacionalsocialismo y el holocausto; pero no son ajenas a nuestra pregunta la experiencia paralela del Gulag, ni tampoco, desde luego, en una relación aún no aclarada con ambas, la experiencia de la ruptura del tiempo en la modernidad, la magnitud de cuyos efectos —incluida la crisis misma del concepto de modernidad— pudo presenciar el propio Gadamer durante la segunda mitad del siglo XX.

II. Ciertamente, algunos de los pasajes más redondos de *Verdad y método* ignoran abiertamente la posibilidad misma de alguna falla o fractura, como si la lectura de los textos del pasado —a la que parece reducirse la comprensión— se deslizara apaciblemente sobre la superficie clasicista de las crecientes olas históricas. Y *Verdad y método*, entonces, se podría leer así: hay una «continuidad de la proveniencia [*Hergang*] y de la tradición [*Tradition*], a cuya luz se muestra toda transmisión. [*Überlieferung*]»¹ Mucho más allá de su contexto y de su autor, las obras despliegan su sentido a todo lo largo —y ancho— del tiempo gracias a sucesivas y felices fusiones de horizontes con sucesivos y a veces reverenciales presentes futuros, cuyas conciencias, hermenéuticamente formadas, conscientes, por ello mismo, de su finitud e historicidad, reactualizan las grandes creaciones del pasado, comprendiéndolas, bien cada vez de modo distinto, bien cada vez más y mejor (aquí, la interpretación puede variar). Gracias a ellos, el espíritu humano no es un museo de fósiles del pasado, esto es, no es lo que Nietzsche llamaba una historia de anticuario⁸. Antes bien, lo que en el historicismo parecían fósiles son, en realidad, clásicos, y la historia efectiva les garantiza —más allá de su contexto y de su autor— una vida continuamente reanimada por cada acto de comprensión, les garantiza que en ese proceso de revitalización se va produciendo una verdad que ya no es la verdad intemporal y eterna de la vieja y destronada metafísica, sino una verdad histórica, una

el compromiso ontológico con algo así como traumas históricos, colectivos. Véase, en todo caso, Dominique LaCapra, *Writing History. Writing Trauma*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.

7. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 302.

8. *Von Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben*, en *Kritische Studienausgabe*, vol. 1, págs. 243-334. En adelante, KSA. I (traducción de Germán Cano, *De las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998) pág. 265 sigs.

verdad del tiempo, avalada por la honestidad del diálogo en que la comprensión se produce o, por utilizar el vocabulario de Gadamer, en el que la comprensión *acontece*. Para ello, no puede haber rupturas, pues estas son, al fin y al cabo, nada más que infidelidades a la tradición. Más bien, es preciso que no las haya, o llegado el caso, será preciso cubrirlas con el manto de la comprensión si aparecieran. De ello se encarga el tiempo mismo, que «no es un abismo (*Abgrund*), sino el fondo que soporta (*der tragende Grund*) el acontecer, y en el que se arraiga el presente»⁹ (302?).

Es ésta una lectura posible de Gadamer, como tal, un efecto de Gadamer, como tal, claro, es *también* Gadamer mismo. Incluso, pudiera ser que la famosa urbanización gadameriana que Habermas puso en circulación sea *también* eso. Depende de los sentidos que uno decida explotar en un término tan rico como «urbanización»: *también* hay una especulación urbana. Por eso, no es difícil, ni falso, sugerir que lo que hemos bosquejado más arriba podría ser una hermenéutica de los vencedores¹⁰; ni es inoportuno recordarle a esa hermenéutica lo que desde Benjamín y Adorno nadie puede obviar: que «no hay un documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie»¹¹. Por eso, el propio Paul Ricoeur se ha encargado de señalar lo que esas páginas de *Verdad y método* ni siquiera mencionaban: que las tradiciones son también tradiciones masacradas y olvidadas, tradiciones de los perdedores.¹² Perdedores para los que esta lectura de la historia efectiva sólo tendría desafecto: el mismo que cosecharía luego, si ella fuera sólo así, como su único efecto entre otros lectores más sensibles al dolor de la historia. Por eso, quizá sea preciso recordar todo esto. Pero "también" significa "no sólo": Lo que propongo es explorar en qué medida esta amonestación puede hacerse con Gadamer mismo, y con su propio concepto de *Wirkungsgeschichte*. No tanto para poner en juego a Gadamer contra Gadamer (como él a Kierkegaard contra Kierkegaard) cuanto para hacer valer todos los efectos que hay en la misma noción de *Wirkungsgeschichte*, y que van más allá del desafecto inicial. Pues en el momento en que se describía esa «continuidad de la proveniencia y de la tradición», había ya una fractura (por lo menos), una fractura tal que no hacía ya posible seguir cultivando histó-

9. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 302.

10. La expresión es de Stephane Moses, *El ángel de la historia*, Madrid, Cátedra [Valencia], 1997, pág. 78.

11. «Über den Begriff der Geschichte», en *Sprache und Geschichte*, Reklara, Stuttgart, 1992 pág. 145. (trad. de Jesús Aguirre, «Tesis de filosofía de la historia» en *Discursos Interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973).

12. Ricoeur P. *Temps et récit* París, Seuil, 1985, vol. 3, pág. 318.

rico-efectivamente el jardín de los clásicos canonizados¹³. Una fractura que desarraigaba el presente y convertía en morbosa caricatura la visión —propia de los humanismos más ingenuos— del tiempo como «fondo en el que se arraiga el presente». Seguramente, Gadamer, como todos, ya sabía de esa fractura: quizá era premonitorio que, ya antes de la fractura, hubiera leído y comentado más a Holderlin que a Goethe. Y, desde luego, es claro que, después de formular esa «continuidad de la tradición», iba a leer, más bien, a poetas de la fractura (Celan, Benn, entre otros).

Pero eso no importa ahora. Como tampoco importa ahora la relación funcional que pueda existir entre la realidad histórica de la fractura, su ocultamiento y la simultánea formulación conceptual de la *Wirkungsgeschichte* —lo cual podría ocupar, en algún momento, a algún historiógrafo de la filosofía—. Lo que importa es si la noción de *Wirkungsgeschichte*, que se formula inicialmente sobre la continuidad de las tradiciones, que viene dada por la efectividad histórica de la distancia temporal, puede sostenerse cuando se da la experiencia de una ruptura definitiva del tiempo como la que se ha dado en las experiencias del siglo XX.

Quizá no pueda. Para decirlo con Walter Benjamín: «Hay una tradición que es catástrofe; una tradición de los oprimidos que nos enseña que el «estado de excepción» es la regla»¹⁴, y toda acción revolucionaria conlleva la «conciencia de estar rompiendo el *continuum* de la historia.». Por eso, y porque esa conciencia sabe de la barbarie que documenta la cultura, se trata de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo, de electrizar piel y desarreglar la suavidad que ha ido alisando la tradición de los vencedores cada vez, según se van heredando unos a otros. Quien se ha hecho realmente cargo de experiencias como la del siglo XX, comprende también —como el ángel de Benjamín— la catástrofe repetida que es la historia humana, y toda representación de un tiempo homogéneo (Benjamín pensaba aquí en la idea de progreso) es ya sólo, para él, una ilusión que la verdadera conciencia histórica —revolucionaria, diría él— hace

13. Mercería un capítulo aparte aclarar cuál puede ser la noción gadameriana de "clásico", que tampoco ha de consistir, solamente, en la garantía de continuidad que esta primera lectura de la *Wirkungsgeschichte* parece sugerir. Los clásicos, que dan la pauta del tiempo, no son ellos mismos del tiempo, no por ser intemporales, sino por la extraordinaria densidad y plenitud de tiempo que en ellos se da, y en virtud de la cual se convierten en la medida del tiempo mismo. En esa medida, cada clásico es, en verdad, una fractura. He intentado esbozar algo de esto en *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir*, cit. págs. 70 y sigs. Muy sugerente en este sentido es, creo, el ensayo del propio Gadamer «Über leeré und erfüllte Zeit», *Gesammelte Werke*, IV, pp.137-156

14. Es la tesis VIII de «über den Begriff der Geschichte», cit.

estallar para hacer justicia a las víctimas de esa catástrofe o, como dice Benjamín, «acudir a la cita secreta con las generaciones pasadas.»¹⁵

III. ¿Cómo de homogéneo y continuo es el tiempo de la historia efectiva? ¿Y el tiempo de la conciencia de esa historia, lo que Gadamer llamaba *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, lo que Ricoeur traducía como «conciencia que se sabe expuesta a los efectos de la historia» y Grondin «conciencia del trabajo de la historia»?

Detengámonos un momento en la primera. La historia efectiva no es una historia de progreso, en la medida en que no es teleológica, ni acumulativa. Pero sí es una historia «hacia adelante». El principio de la historia efectiva dice que nada es distinto de sus representaciones —esto es, sus efectos— posteriores, por parte de quien comprende, y que tiene su verdad en ellas: la escritura de Platón no es distinta de (tiene su verdad en) las lecturas que se han hecho y seguimos haciendo de ella durante veinticinco siglos; Hamlet sólo existe en sus sucesivas representaciones teatrales o fílmicas, en sus readaptaciones y lecturas; el Ulises de Homero sobrevive en Joyce, y cada hecho histórico —una revolución, un descubrimiento, una victoria o una masacre— sólo es en el sentido que le vayan dando los humanos con sus futuros recuerdos y sus futuras acciones. Esta «historia hacia adelante» es una historia sin comienzo. El primer concepto tradicional que disuelve aquí Gadamer es el de *origen*. No hay un origen prístino donde la verdad estuviera recogida; más bien, cada origen es ya impuro, efecto de otras historias y, además, sólo se hace origen —y, por tanto, *original*— en las sucesivas reactualizaciones históricas, las cuales constituyen la sustancia del tiempo. Por eso, Gadamer coincidiría aquí con Benjamín en rechazar como ilusorio —como la ilusión del historicismo— el célebre *dictum* de Ranke, para el que el historiador debe contar las cosas tal como fueron, «so wie sie gewesen». Semejante pretensión es, cuando menos, una ingenuidad, pues que las cosas no han dejado de ser mientras se las sigue contando, y el relato de las cosas forma parte de su ser. También encontraría Gadamer igual-

15. id. Indudablemente, ahondar en esta concepción benjaminiana nos llevaría muy lejos de esta ponencia, aunque, seguramente, no del asunto del que esta ponencia quiere tratar. Benjamín trabajó durante mucho tiempo en esta concepción, que el llamaría alegórica, del tiempo, justamente con intención polémica contra la concepción «trágica» del tiempo en Heidegger. Dejo aquí abierto donde podría hipotéticamente quedar el tiempo gadameriano entre los dos. Para la relación Benjamin-Heidegger, véase Caygill, Howard, «Benjamín, Heidegger and the Destruction of Tradition», en Benjamín, A. y Osborne, P. (eds.) *Destruction and Experience*, Manchester, Clinamen Press, 2000, págs. 1-30.

mente absurda la pretensión de Fustel de Coulanges, de la que se mofaba Benjamin: «para revivir una época, el historiador debe quitarse de la cabeza todo lo que ha ocurrido posteriormente en la historia»¹⁶. Absurda, porque sólo desde todo lo que lo ocurrido posteriormente haya metido en la cabeza del historiador puede precisamente éste revivir una época anterior. Ahora bien, en la medida en que las reactualizaciones, las reinterpretaciones en las que tienen lugar los efectos, no son continuas, sino que requieren distanciamiento entre ellas, el tiempo de la *Wirkungsgeschichte* será un tiempo de cantidades discretas, un tiempo discontinuo, a empujones. Los efectos van reapareciendo entre las lagunas de olvido del tiempo, y son ellos los que le dan a éste su sustancia histórica.

Por otro lado, ya los mismos ejemplos que acabo de dar arriba sugieren que el principio de la *Wirkungsgeschichte* es mucho más transparente en el caso de la historia estética o literaria que en el de la historia humana en general, sobre todo la política y social. Es fácil establecer una relación hermenéutica de efecto e interpretación, de fusión de horizontes, entre Platón y las lecturas que de él se hayan hecho en Ficino, Hegel, Heidegger, Schleiermacher, Gadamer, o Emilio Lledó. (Obsérvese, de paso, que no tiene por qué haber ninguna continuidad entre ellas). O bien, entre Homero y sus traductores (incluidas las legendarias disputas que, históricamente, se han dado entre ellos); entre la *Odisea* y el *Ulises* de Joyce. O, incluso, entre Velázquez y Picasso o Francis Bacon, que reactualizaban *Las Meninas* o el *Retrato del Cardenal Inocencio III*. Gadamer mostraba que esas relaciones hermenéuticas se pueden concebir como una conversación a través de los tiempos, como el diálogo que somos. Pero no es tan fácil establecer esa relación entre: la Revolución Francesa 1789 y la revolución rusa de 1917, por ejemplo, aunque los actores de la última se referían explícitamente a aquella como el original que reactualizaban y decían prolongar.

En los dos primeros casos se trata fenómenos lingüísticos, estrictamente textuales. En el tercer caso, hay carne y sangre por medio. Por eso, su discípulo Koselleck le recordaba a Gadamer que hay elementos prelingüísticos y extralingüísticos que el historiador tiene que tratar y que el hermeneuta se puede permitir ignorar: el poder matar, y el poder morir, la relación amo-esclavo, amigo-enemigo, entre otras¹⁷. La historia humana no es sólo una conversación hermenéutica - o si se quiere, en esa conversación hay siempre un resto de materialidad, de carne, de sufrimiento y de sangre que permanece como una pérdida, como perdido, para el lenguaje, porque éste no puede asumirlo. Pero si el lenguaje no puede

16. «Über den Begriff der Geschichte», cit. pág. 144

17. Véase *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997.

recoger esa pérdida, y si es consciente de ello, es porque sí puede realizar la conexión en la que esa pérdida se hace patente: toda interpretación histórica realiza una conexión entre una época del pasado y un presente —lo que técnicamente se dio en llamar «fusión de horizontes»—, y esa conexión requiere un salto por encima de la continuidad de los tiempos¹⁸. Los jacobinos franceses, quería ver Benjamin, no se consideraban herederos de una línea continua de progreso, sino que pretendían reactivar, en un tiempo de ahora —*Jetztzeit*— que debía llenar de golpe toda la historia, una conexión íntima con la República romana: en realidad, no miraban al pasado, sino a su propio presente, al que convertían en un tiempo pleno gracias a un salto —un salto de tigre, decía Benjamin— que les identificaba con otra época mucho más atrás. Nadie calificaría nunca a Gadamer de jacobino, pero eso no impide este paralelismo: Gadamer insistía en que sólo se miraba al pasado desde el presente, y que eso requería «pensar siempre también la propia historicidad (*die eigene Geschichtlichkeit mitdenken*)»¹⁹. La diferencia con Benjamin estaría en que, si esté esperaba de ese salto un tiempo ahora, *Jetzt-zeit* que sería el tiempo pleno de la redención, Gadamer argumentaría que, una vez que el intérprete, al mirar hacia atrás por encima de los tiempos y «no empatizarse en la individualidad del otro, ni de someterse a ella», lo que lograba era «elevarse a una universalidad superior que no sólo supera la propia particularidad, sino también la del otro.» Esa verdadera universalidad sería la de la fusión de horizontes: la que tiene la verdadera conciencia histórica, que «siempre ve también su propio presente, de tal modo que se ve tanto a sí misma como a lo otro histórico en la relación correcta.»²⁰

Lo antedicho supone que el tiempo de la historia efectiva no tiene por qué ser la continuidad creciente de los significados; y sí puede ser un juego de discontinuidades y rupturas en el que a través de los siglos se establecen conexiones que pueden suponer fragmentos de un significado pleno: la recuperación (o reinención) de Grecia por los románticos alemanes, la reaparición de Homero en Joyce, o la reactualización —cierto que nunca desinteresada— de un hecho u época históricos determinados. Y supone, sobre todo, que ese juego que se despliega sobre la distancia temporal se alimenta de las pérdidas del pasado: la materia extralingüística de la historia a la que se refiere Koselleck, los vencidos y oprimidos para los que Benjamin escribe su historia, el significado inalcanzable de los textos del pasado. Inalcanzable porque sólo se realiza a

18. Quizá no esté de más recordar aquí este pasaje benjaminiano: «Para que un pedazo del pasado sea alcanzado (*betroffen*) por el presente, no puede existir ninguna continuidad entre ellos.» *Das Passagenwerk*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pág. 587.

19. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 303.

20. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 310.

posteriori, demasiado tarde ya. Es verdad que la distancia temporal supone una posibilidad positiva y productiva del comprender, y que no es el abismo inalcanzable, sino el fondo en el que se enraiza el presente, pero ese fondo... es un fondo de pérdida y discontinuidad, no una tierra permanentemente fértil.

Con esto llegamos al otro lado, o al correlato, de la *Wirkungsgeschichte*: la conciencia que se sabe de ella, la conciencia finita de quien comprende, y comprende sobre todo que es finito, la *wirkungsgeschichtlich.es Bewusstsein*.²¹ En lo que tiene de herencia heideggeriana, cabría decir que su tiempo es existencial, y como tal, que se rige más por instantes que por la mera continuidad de una narración.²² Pero aquí nos interesa eso menos que señalar que, atada a su presente, entregada a él, esa conciencia tiene, como el ángel de Benjamín, la mirada vuelta hacia el pasado. Claro que, a diferencia de éste, no ve sólo ruinas apilándose a sus pies, ni se siente empujada por un huracán hacia el futuro a sus espaldas. Y puede que, como el propio Gadamer dice, «haya de estar unida a la cosa que se expresa con la tradición, y tiene una conexión (*Anschluss*) con la tradición, o alcanza esa conexión»²³. Pero si llega a plantearse esa extrañeza que quiere comprender, es por algo que ha ocurrido antes. Toda exposición de la historia de la hermenéutica lo deja caer en algún momento: la hermenéutica, como técnica e impulso de la interpretación se intensifica —al final del período helenístico, en los comienzos del Cristianismo, en el Renacimiento o en la Reforma protestante, o bien tras la modernidad ilustrada— justo cuando se agudiza la conciencia de una ruptura con el pasado, de una pérdida: cuando se abre un abismo en el tiempo. La hermenéutica resulta de la extrañeza y del deseo de comprender, y por ello, también de ser lo extraño. Pero la comprensión se dirige hacia lo que ya no se puede ser y descubre, además, precisamente en virtud el principio de la historia efectiva, que aquello que se quiere ser y no ya se puede ser —griego, romano, Homero o Cervantes, en el caso de Pierre Menard— no se habría podido, en realidad, ser nunca; pues ello sólo es de verdad en la actualización de quien quiso haberlo sido, ya demasiado tarde. Por eso, la mirada hermenéutica se enraiza en el presente mirando hacia atrás, pero con una mirada quebrada. Y esa es la razón por la que la hermenéutica, a pesar de toda su actualidad, nunca puede ser un *pro-grama*, sino una escritura *a posteriori*, como reacción y respuesta. No hay «hermenéutica preventiva», y un programa

21. «Conciencia histórico-efectual» suele ser la traducción habitual: sumamente sintética, pero también excesivamente técnica, y en ella se pierden casi todas las resonancias a las que intentamos aludir.

22. Véase «Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz», en *Gesammelte Werke*, cit. vol. 2, págs. 133-146.

23. *Wahrheit und Methode*, cit. pág. 300

de hermenéutica sería como un psicoanálisis anterior al trauma, un perdón anterior a la ofensa o un recuerdo previo al olvido. El olvido —incluido aquello que el olvido olvida— forma ya parte del recuerdo mismo, y es el trabajo del recuerdo lo que acaba por nombrar y dar forma a lo olvidado. Dicho de otro modo, volviendo al vocabulario primario de la hermenéutica, es el trabajo sobre la ruptura —esto es, el trabajo de la interpretación— lo que llega a saber, en un cierto final, qué es lo que se ha roto.

Así, el movimiento «hacia adelante» de la historia efectiva y la mirada hacia atrás de la conciencia de la historia efectiva, que actualiza ese movimiento, son, sin duda complementarios: pero en ningún caso se igualan ni se compensan. Esa complementariedad no produce una totalidad, sino una figura quebrada, incompleta, que testifica de la distancia y la fractura, la pérdida en la que la comprensión, de hecho, se arraiga. El círculo de la comprensión, en realidad, no se cierra nunca, puesto que se desfonda en cada vuelta que da. El transmitirse de la tradición está desajustado.

IV. El tiempo de la historia efectiva y el tiempo de la conciencia de esa historia son, entonces, tiempos fracturados y discontinuos, heterogéneos entre sí y no homogéneos a sí mismos. A pesar de la reiterada enunciación de la continuidad y de la tradición en la segunda parte de *Verdad y método*, el tiempo es, en cada caso, más un abismo que una línea ininterrumpida. Algo de ello percibió el propio Gadamer cuando, veinticinco años después, en un intento de autocritica, escribía que «hubiera sido más adecuado hablar, en principio de forma muy general, de la función hermenéutica de la distancia»²⁴. Sea, sin embargo, la distancia, o sea la heterogeneidad del tiempo de la historia efectiva, parece inevitable preguntarse por su relación con la ruptura del tiempo que daba origen a nuestra perplejidad inicial: pues, por un lado, sería demasiado precipitado afirmar que las discontinuidades que constatamos como esenciales en el tiempo de la historia efectiva coinciden de algún modo con la enorme

24. «Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik», en *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Wahrheit und Methode*, 2, *Ergänzungen, Register*, Tübinga, Mohr, 1986, pág. 9. Porque, explica Gadamer, es la distancia la que basta, sea en el tiempo o no, para dar lugar al diálogo y al proceso de comprensión. En verdad, el último Gadamer, a partir de los años ochenta, deja ostensiblemente de lado todo el vocabulario relativo a la historia, para atender más a conceptos como lenguaje, diálogo y alteridad. Puede haber muchas razones, internas y externas a su obra, para ello; entre las primeras, cabe aventurar que una de ellas es el lenguaje de la historia, tal como aparecía en la primera edición de *Verdad y método*, estaba, para él y para sus lectores, demasiado teñido de continuismo. Entre las externas, no debería pasarse por alto el largo debate con Derrida y la deconstrucción.

fractura del tiempo histórico que precedió a la redacción de *Verdad y método* para, según hemos sugerido, quedar ignorada en la literalidad de sus páginas. Pero también, por otro lado, sería una demora injustificada del pensamiento negar que hubiera algún tipo de correspondencia entre unas y otras. Ciertamente, en lo que tienen de incomprensibles, de inasumibles para el pensamiento, las experiencias del siglo XX, sobre todo las del Holocausto y el Gulag, no pueden de ningún modo ser asimiladas a las distancias y fracturas del extrañamiento en las que nace la hermenéutica. Pero también es cierto que esas experiencias han significado la ruptura definitiva del tiempo histórico tal como pretendía concebirlo la Modernidad, y han puesto definitivamente al descubierto la experiencia del desarraigo moderno. Ya hemos sugerido que esa experiencia es la que marca el ascenso de la hermenéutica. Determinar la relación entre una y otras fracturas, pues, sería una labor más complicada, que habría de elucidar los nexos entre holocausto y modernidad, por un lado, y entre hermenéutica y modernidad, por otro. Sea cual fuere el resultado de esa labor, difícilmente iba a resultar de ella que la hermenéutica contemporánea fuera a ser, por sí sola, la filosofía de después del holocausto. Pero lo que hemos ido viendo hasta aquí, la discontinuidad constitutiva del tiempo de la historia efectiva, sugiere que en la *Wirkungsgeschichte* se encuentran muchos hilos con los que podría empezar tejerse una memoria, también una memoria justa, de esas experiencias.

Al fin y al cabo, el tiempo de la memoria es también un tiempo fracturado, un tiempo de olvido y distancia sobre el que luego, a posteriori, ha de trabajar el recuerdo. Para empezar a recordar —y en esto coincidían Platón y Nietzsche— es preciso haber estado primero ciego, y haber olvidado. El acto de rememorar supone un trabajo, a menudo lento y costoso, de reactualización del pasado, también del pasado que se vivió como daño y como fractura, y quedó luego como trauma. La memoria es una reactualización que no puede recuperar el pasado que fue, y que, por ello, sólo es lograda en la medida en que es capaz de asumir que aquello que ocurrió es en última instancia irreparable, en la medida en que esté dispuesta a aceptar la pérdida sobre la que el acto de rememoración tiene lugar. Y esa reactualización tiene lugar como pago de la deuda con un pasado que no acaba de pasar, que persiste reclamando el recuerdo como único modo posible de ser. Sabemos distinguir, gracias a algunos trabajos recientes²⁵, entre una memoria sana, que ha sabido asumir la irreparabilidad de la pérdida pasada sin negar el trauma ni abismarse en él, y una memoria enferma, abusiva,

25. Véase Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000, y, por supuesto, Ricoeur, *La mémoire, le temps, l'oubli*, Parias, Seuil, 2000 (trad. de Agustín Neira, *La memoria, el tiempo, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003)

dispuesta de repetir compulsivamente contra otros el daño supuestamente propio sufrido en el pasado. Ese trabajo de rememoración es un trabajo realizado, en y para cada presente, sobre el pasado, y realizado a partir exclusivamente del saber que viene de ese pasado mismo. Que ese trabajo es el de la historia efectiva y el de la conciencia de ella es lo que he intentado sugerir hasta aquí. Cabría añadir, tan sólo, que hay, por eso mismo, realizaciones más sanas y menos sanas de cada historia efectiva, más sabias o más abusivas.

En definitiva, el trabajo de la historia efectiva vendría a ser un trabajo de duelo —el trabajo de duelo de la historia— en el que el pasado, también el pasado que fue daño y fractura, va siendo elaborado y recordado por el trabajo de reactualización del sujeto que recuerda, quien no podría ser otro que la *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Llegar a apreciar en qué medida este duelo, en su imposibilidad de ser realizado completamente, habría de ir acompañado de un cierto grado de melancolía, una *hermenéutica melancholia*, y de una permanente convalecencia de la conciencia histórica, aportaría, quizá, nuevos colores y matices al cuadro general que tenemos de la filosofía de la interpretación.²⁶ Cuántos de esos colores procedan de la paleta de Gadamer, requeriría un recuento más detallado. Pues la memoria supone siempre una fusión de horizontes con un pasado que se vivió como daño y fractura y que más tarde se llega a percibir como una pérdida ya irrecuperable. No deberá ignorarse aquí que, al igual que la dialéctica de Hegel ofrecía la ilusión de ser demasiado limpia en su proceso, como si no quedaran restos y deshechos fuera de él, pudiera ser, también, que el modelo dialógico gadameriano sucumba a una ilusión de la exhaustividad interpretativa: como si no quedara un *resto* irrecuperable para la interpretación —ya sea como sangre y sufrimiento humano en el caso de la historia, ya sea como pérdida del contexto de significado en el caso de la interpretación textual. Un resto del que tampoco la universalidad del lenguaje puede dar ya cuenta.

La tarea de una hermenéutica que se quisiera filosofía de la memoria, que explotara los efectos y añadiera algún afecto a la historia efectiva, comenzaría, entonces, por reconstruir o, en su caso, reajustar los elementos con lo que se procede en la historia efectiva. Para leer el tiempo como fractura y no como continuidad, para hacerse cargo de los restos que deja esa fractura, se haría preciso revisar —y puede que ellos mismos ya lo reclamen— conceptos como

26. Quizá uno de los aspectos más notables del temperamento de Gadamer es su ausencia de melancolía. O, al menos, no se regodea en ella como muchos otros pensadores de su generación. Ni aparece aquejado de esa *acedía* que, usando la palabra castellana, Benjamín achacaba a los historiadores del historicismo. «Über den Begriff der Geschichte», cit. págs. 144-145.

los de aplicación y *phrónesis*. ¿En qué medida puede entenderse la aplicación como acto de rememoración y la *phrónesis* como memoria? Pues aquella, la *subtilitas applicandi*, viene a ser la actualización práctica en el presente del pasado interpretado²⁷, y requiere para ello esa sabiduría práctica por cuya rehabilitación se esforzaba toda la filosofía de Gadamer. Una sabiduría que resultaría ser un saber de la memoria, un saber recordar y saber olvidar en el que Gadamer se reencontraría —y esto no puede ser ya ninguna sorpresa— con el Nietzsche de la segunda *Consideración Intempestiva*. Las aristas de este ensayo nietzscheano son múltiples, en ninguna de ellas se predica el mero olvido, y en muchas, también en las más agudas, se aboga por una correcta administración de la memoria que resulte de una posición justa respecto al pasado, alcanzada por el trabajo del sentido histórico. La hermenéutica, entonces, podría muy bien sugerir que ese sentido es el de la *phrónesis*: no en vano, ésta es, antes que nada, una sabiduría moral que contiene en sí una «especie de experiencia, es más, [...] quizá la forma fundamental de experiencia.»²⁸ La *phrónesis* es el saber que puede aplicar un saber universal en una situación concreta contingente y hace de esa aplicación la acción misma, en la que el agente se sabe a sí mismo y se constituye. Pero si la historia efectiva puede mediar en las discontinuidades de pasado y presente, si puede remontar la fractura del tiempo de modo que recordar el pasado sea hacerle justicia en el presente, es porque hay una sabiduría capaz de percibir el significado universal que llega a tener un daño particular; en concreto, los reiterados daños particulares de la historia, integrándolos como un límite propio en su memoria. No en vano, hacia 1923, el joven Gadamer se sorprendía cuando el algo menos joven Heidegger sobreinterpretaba la sentencia aristotélica: "En la *phrónesis* no hay olvido (*phroneseos de ouk esti lethe*)" (*Et. Nich.* VI, 1140 a 30) diciendo que eso era la conciencia moral, (*das Gewissen*)²⁹: un saber moral de sí, pues. En realidad, el interés de Aristóteles en ese pasaje era señalar que el saber de la *phrónesis*, a diferencia del saber de la ciencia o de la técnica, es un saber que no se olvida. Quizá más a pesar de Heidegger que del Gadamer que hemos intentado leer aquí, podría leerse, entonces, que si la *phrónesis* no se olvida, si es un saber de sí, es precisamente porque *ella no olvida*, es memoria.

27. Véase *Warheit and Metlwde*, cit. págs. 312-317.

28. id. pág. 328. Para el análisis gadameriano de la *Phrónesis*, véase *Wahrheit und Methode* cit. págs. 317-329.

29. *Selbstdarstellung*, en GW II, 485. Véase la comunicación de Pablo Redondo, "Gadamer y su lectura de la *Phrónesis* ¿enseñanza de Heidegger o motivo de discrepancia radical?", en: Acero, J.J. *et alii* (eds.), *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica*, Distribuciones Reprográficas de Granada, Granada, 2003, págs. 111-118.